MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80694-2

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

WILDE, GEORG

TITLE:

MATERIE UND FORM BEI GIORDANO BRUNO

PLACE:

BRESLAU

DATE:

1901

Master Negative #

92-80694-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

195B83
DZ8
v 1

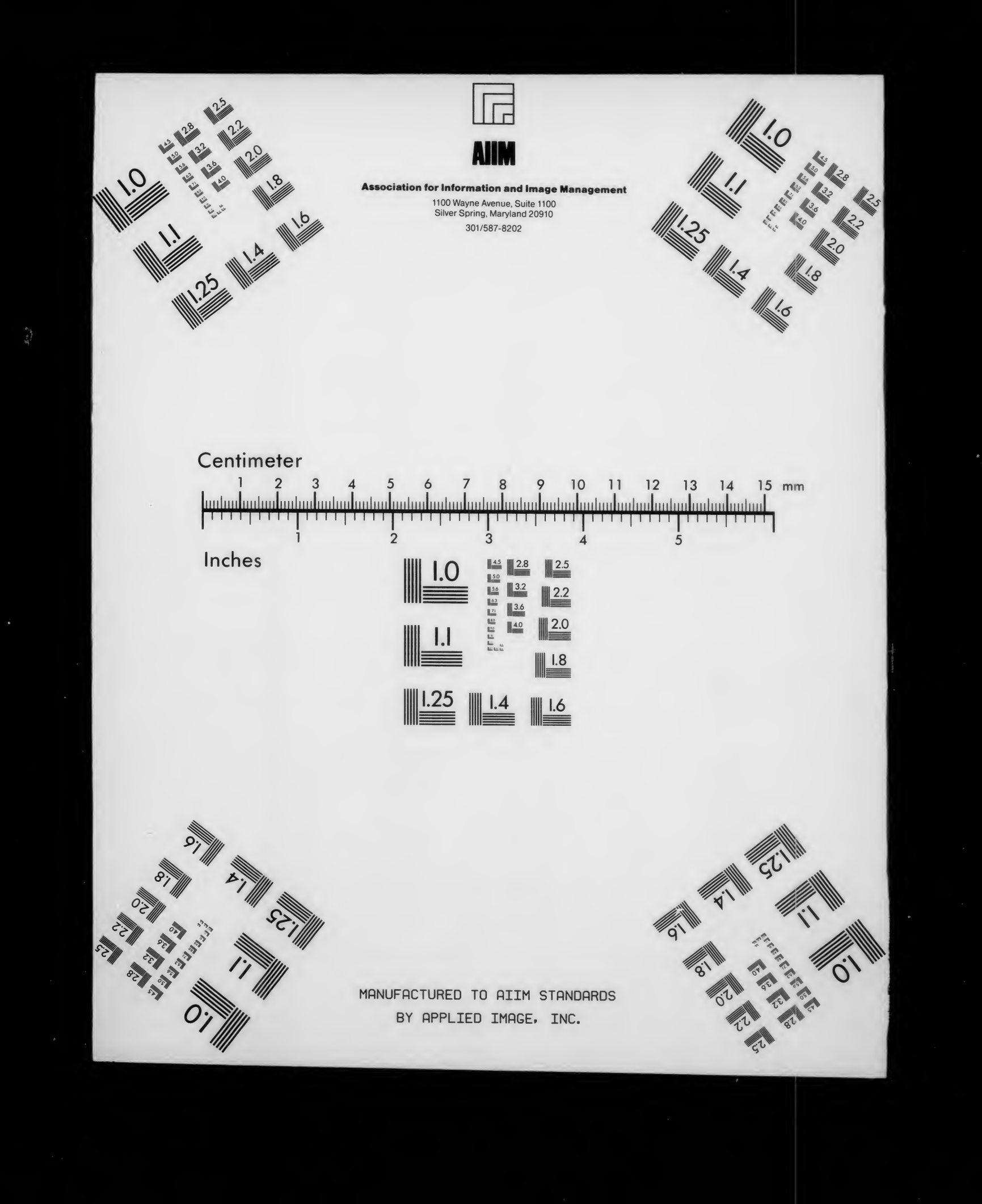
Wilde, Georg, 1877-
Materie und form bei Giordano Bruno... Breslau, 1901.
35 p. 21cm.

Thesis, Erlangen.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-15-92 INITIALS M.P.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Bruno, Giordano 1548-1600
- crit)
no. 2 195
~~195~~
~~28~~

Materie und Form

bei

Giordano Bruno.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Facultät

der

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Georg Wilde
aus Meseritz

Tag der mündlichen Prüfung: 6. März 1901.

BRESLAU
Druck von H. Fleischmann
1901.

121

Nachstehende Dissertation ist ein Teil der Abhandlung: „Giordano Bruno. Seine Philosophie in den Hauptbegriffen Materie u Form“, welche demnächst im Verlage von M. u. H. Marcus in Breslau erscheinen wird.

Meinen teuren Eltern

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.

Jahrhunderte lang waren die Werke Bruno's verschollen; deutsche Denker haben sie der Vergessenheit entrissen.

„Deutsche Gelehrte waren die ersten, die den Wert von Bruno's Philosophie erkannten; ohne das Urteil eines Jacobi, Schelling[5]), Solger, Hegel, Rixner[2]), Clemens[3]), Carriere[4]), Ritter würden schwerlich unsere Landsleute auf sie aufmerksam geworden sein[1])."

Die Glut der Begeisterung, mit der die meisten Werke Bruno's geschrieben sind, die Fülle der Gedanken, die sie enthalten, und vor allem die Entdeckung, dass Spinoza dem Bruno vieles entlehnt[6]), Leibniz seine Nomadenlehre

---

[1]) Fiorentino in der Ausgabe der lat. Werke Bruno's, Neapel 1879 Band 1, Vorrede S. XI: perchè i dotti tedeschi furono i primi a riconoscere il pregio della filosofia bruniana. Senza il giudizio del Jacobi, dello Schelling, del Solger, dell' Hegel, del Rixner, del Clemens, del Carriere, del Ritter, difficilmente i nostri gli avrebbero badato.

[2]) Rixner u. Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des 16. und Anf. des 17. Jhrh. Sulzbach 1819—26, Band V.

[3]) Clemens: Nicolaus v. Kues u. Giord. Bruno, Bonn 1847.

[4]) Carriere Mor.: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, 1847, 2. Aufl. 87.

[5]) Schelling: Bruno 1802.

[6]) Zuerst haben darauf aufmerksam gemacht:

Chr. Sigwart, Spinoza's neuentdeckter Traktat . . . Gotha 1866 u.

R. Avenarius, Ueber die beiden ersten Phasen des Spinoz. Pantheism. Leipz. 68.

in neuester Zeit:

Eduard v. Hartmann: Geschichte der Metaphysik, Leipzig 1899, S. 389 ff. der es für wünschenswert erklärt, in einer eigenen Monographie die auffällige Uebereinstimmung Sp. mit Bruno nachzuweisen. Dagegen Kuno Fischer: Geschichte der neueren Phil. 2 B. Spinoza's Leben . . Heidelberg 98, vergl. darüber Freudenthal, in Zeitschrift für Philosophie u. phil. Kritik. Band 114 Heft 2 Juli 1899.

aus ihm geschöpft[1]), blendete die meisten Brunoforscher, liess sie die Schwächen Bruno's übersehen und sein System einseitig darstellen.

„Wer einen pantheistischen Vorläufer Spinozas oder Hegels liebt, der lese das Werk von Bartholmèss[3]), wer einen Theisten oder Semitheisten vorzieht, der sei an Clemens[4]) oder Carriere gewiesen. Wer endlich einen monistischen oder naturalistischen Philosophen, einen Darwinisten vor Darwin oder vielleicht auch einen Vorgänger Haeckels[2]), sucht, der studiere Brunnhofer[5]).

So schreibt Tocco in seinem Werke: le opera latine.

Tocco erkannte, dass es unmöglich ist, ohne einseitig zu werden, die Lehren Brunos in einem harmonisch zusammenhängenden System darzustellen:

„Man kann das bei einem Philosophen, der ganz aus einem Stück ist, oder bei dem doch wenigstens die Spuren von den Entwicklungsperioden, durch die er gegangen, in der letzten endgültigen Form verschwunden sind; von Bruno kann man dies sicherlich nicht sagen[6]).

Wir finden in Bruno's Werken sich gänzlich widersprechende Ansichten.

---

[1]) Dühring: Kritische Geschichte der Phil. 2. Aufl. Berl. 73, S. 218—227.

Hermann Brunnhofer: G. B. Lehre vom Kleinsten als die Quelle der prästabilirt. Harmonie des Leibniz. 2. Aufl. Leipzig 1899.

[2]) Felice Tocco: Le opere latine di Giord. Br. Firenze 1889 S. V: Chi ama un panteista precursore dello Spinoza e dell' Hegel legga l' opera del Bartholmèss; . . Chi preferisce piuttosto un teista o semiteista si raccomandi al Clemens o al Carriere. Chi infine cerca un filosofo monista e naturalista, un darwiniano primo del Darwin o forse anche dell' Haeckel, studii il Brunnhofer.

[3]) Bartholmèss: Vie de G. B. Paris 1840.

[4]) Dass Clemens aus Ueberschätzung Br. einseitig beurteilt habe, lässt sich allerdings nicht sagen.

[5]) Brunnhofer: Bruno's Weltanschauung u. Verhängnis, 1882.

[6]) S. V: se il filosofo fosse tutto d'un pezzo, o almeno se delle fasi, per cui è passata la sua mente, fossero scomparse le tracce nell' ultima e definitiva forma che assunse. Del Bruno certamente non si puo dir questo.

„Wer seine Lehren zusammenfassen und in ein System einordnen wollte, der liefe Gefahr, die historische Wahrheit zu vernichten[1])."

So erklärt sich auch Eucken das Fehlen von neuen Begriffen bei Bruno aus dem Mangel an Festigkeit und systematischer Durchbildung[2]):

Was hier von der Gesamtdarstellung seiner Lehre gesagt ist, das gilt auch von seiner Lehre von Materie und Form. Es ist nicht möglich, sie als im Einklang befindlich darzustellen; wo es geschehen ist, hat man nur seine Schrift De la causa benutzt, ohne auch nur die grossen Widersprüche zu zeigen, die sich schon in dieser einen Schrift finden. So Brunnhofer in seinem Werke: G. B. Weltanschauung und Verhängnis in dem Abschnitt Bruno's Begriff der Materie, S. 154—158.

Scharf und treffend bemerkt erst Hartmann in seiner Geschichte der Metaphysik, Leipzig 1899, S. 314:

„So schwankt der Begriff der weltlichen Materie bei ihm zwischen jenem „fast Nichts" des Aristoteles und der Neuplatoniker und dem Widerschein der übersinnlichen Materie in Gott, welche die Einheit von Vermögen und Möglichkeit, Kraft und Bestimmbarkeit ist." Der Begriff der übersinnlichen Materie im Einen hinwiederum schwankt zwischen einem Begriff der potentia, der das mit dem aktiven Vermögen zusammenfallende aktive Formprinzip einschliesst, und einem solchen, der als Gegensatz zum aktiven Formprinzip verharrt und dann wieder bloss die Seite der passiven Möglichkeit hervorkehrt."

Hartmann hat hier allein die Schrift de la causa im Auge. Wir werden sehen, dass die scharfe Kritik Hartmann's

---

[1]) Tocco: le opere latine S. VI:

(le opere) offrono non piccole e non poche divergenze, e chi le mette in un fascio, e da brani staccati e raccolti alla rinfusa cerca di comporre una esposizione sistematica corre il rischio di tradire la verità storica.

[2]) Rudolf Eucken: Geschichte der philosophischen Terminologie, Leipzig 79 S. 83.

sich schon aus „De la causa“ allein rechtfertigen lässt und dass Bruno's Lehren von Materie und Form noch vielfältiger und schwankender werden, wenn man alle Werke berücksichtigt.

Haben wir bei Bruno wirklich bloss ein Durcheinander widersprechender Meinungen?

Tocco sucht drei Phasen der Entwicklung nachzuweisen, die zwar nicht jede für sich abgeschlossen seien, sondern ineinander greifen, aber die doch deutlich zu erkennen seien.

Die erste, die des neuplatonischen Emanatismus in: De umbrio idearum und Sigillus Sigillorum. Hier ist bereits der Uebergang zur 2. Periode, der monistischen des Seins, „das nicht unbewegt ist nach Art des eleatischen, sondern lebend und thätig wie das des Heraclit.“ Hauptsächlich vertreten in de la causa. Die späteren lateinischen Schriften bilden dann den Uebergang zur dritten Periode, der atomistischen des Demokrit und Leukipp, besonders in De Minimo[1]).

Tocco muss aber nicht nur zugeben, dass diese Perioden nicht klar geschieden sind, sondern auch, dass Bruno selbst von diesen Umwandlungen und Gegensätzen kein Bewusstsein gehabt hat.

Ich habe mich dieser Einteilung Tocco's aber doch bedient, weil sie eine bessere Uebersicht ermöglicht.

---

[1]) Tocco: le opera latine S. 357.

Queste sono dunque le fasi della speculatione del Bruno. Nelle prime opere latine emanatismo neoplatonico saturo di trascendenza e di mediazioni impotenti a superarla. Nei dialoghi italiani e nelle opere latine di poco posteriori monismo dell' Essere non immobile alla foggia dell' eleatico ma vivo e operoso come quello di Eraclito. Da ultimo nelle opere latine posteriori trapasso dal monismo eracliteo all' atomismo di Democrito e Leukippo.

[2]) Tocco: le opere latine 357:

Ma, si puo chiedere, la il Bruno piena coscienza di queste trasformazioni, e delle profonde differenze che separano gl'indirizzi da lui successivamente abbracciati? Non certo.

Als Ausgaben habe ich benutzt, nach denen ich stets angebe:

Le opere italiane di Giord. B. ristampate da Paolo de Lagarde, Göttingen 1888.

Jordani Bruni Nol. opere latine conscripta v. Fiorentino, fortgesetzt von Imbriani u. Tallarigo, fortges. von Tocco u. Vitelli, Neapoli 79—86 u. Florenz 89—91.

Zur Bruno-Litteratur seien ausser den schon erwähnten Arbeiten noch angegeben:

Felice Tocco: Le opere inedite di G. B., Firenze 91.

Lasson: Von der Ursache . . . übers. u. erl., Berlin 1872.

Kuhlenbeck: Reformation des Himmels, verdeutscht u. erläutert, Leipzig 1890.

„ Vom Unendlichen, dem All u. d. Welten, Berlin 1893.

„ Lichtstrahlen aus G. B. Werken, Leipzig.

Koch: Stolp 1870, Gym. Progr. Übersetz. v. 40 Gedichten.

Sigwart: Kleine Schriften, 1881.

Domenico Berti: Vita di G. B. da Nola 1868.

J. Frith: Life o G. B. the Nolan, London 87.

Lutoslawski: J. B. N. opera enedita. A. f. G. d. Ph. B. 2, 89, S. 526—571.

Stölzle: Eine neue Handschrift. A. f. G. 3, 1890, S. 389—93.

Lutoslawski 394—417.

Erdmann: Grundriss d. Gesch. d. Ph. 4. Aufl., Bd. I, § 247

Einzelarbeiten:

David Levi: G. B. o la Religione del pensiero, Torino 87.

Dr. Heinr. v. Stein: Über die Bedeutung des dichterischen Elements in d. Phil. G. B., Halle 81.

Hugo Wernekke: G. B. Polemik gegen die aristotelische Kosmologie. Diss. Leipzig 71.

E. B. Hartung: Grundlinien einer Ethik bei G. B. Diss. Leipzig 78.

R. Beyersdorff: G. B. u. Shakespeare, Prog. d. Gym. in Oldenburg 89.

K. Lasswitz: G. B. u. die Atomistik, Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. Jahrg. VIII.

Bruno war in seiner Jugend, wie es ja bei der damaligen Ausbildung nicht anders möglich war, Aristoteliker. Als er aber selbständiger denken lernte, erwachte in ihm heftiger Widerwillen gegen Arist. und veranlasste ihn, sich zuerst schroff materialistischen Lehren zuzuwenden: „Demokritus also und die Epikureer, welche überhaupt für nichts halten, was nicht körperlich ist, nehmen demzufolge an, dass die Materie allein die Substanz der Dinge und zugleich die göttliche Wesenheit sei; nur ein Araber, namens Avicebron, ist derselben Meinung, wie er in einem Buche, „Quelle des Lebens" betitelt, näher darlegt. Ebendiesen nehmen in Übereinstimmung mit den Cyrenaikern, Cynikern und Stoikern an, dass die Formen nichts anderes sind, als gewisse zufällige Beschaffenheiten der Materie. Ich nun bin lange Zeit ein Anhänger dieser Meinung gewesen nur desshalb, weil sie der Wirklichkeit mehr entsprechende Grundlagen hat, als diejenige des Aristoteles[1])."

Aus dieser Zeit sind keine Werke von ihm erhalten, seine beiden ersten verloren gegangenen Schriften: L'arca di Noé und dei segni dei tempi 1576 oder 77 haben wohl auch kaum metaphysische Ansichten enthalten[2]).

Bruno fährt dann an derselben Stelle fort: „Aber nachdem ich reiflicher und mit Rücksicht auf eine grössere Anzahl von Erscheinungen über die Sache nachgedacht habe, finde ich, dass man in der Natur zwei Arten von Substanzen

[1]) Br. wäre also auf dieselbe Weise zu seinem Materialismus gekommen, wie man nach Zeller bei den Stoikern nur vermuten kann. „Wir müssen die Frage aufwerfen, wie die Stoiker zu diesem Materialismus gekommen sind . . . wenn Arist. die platonische Trennung der Form von der Materie so weit aufgehoben hatte, dass er jene, mit wenigen Ausnahmen, nur in dieser existieren liess, so mochte es andern noch folgerichtiger scheinen, auch ihre begriffliche Trennung aufzuheben und die Form zu einer blossen Eigenschaft der Materie zu machen." Zeller: Philos. der Griechen, 3. Aufl. 3. Teil., 1. Abt., S. 123.

[2]) siehe darüber:
Brunnhofer: G. B.'s Weltanschauung . . . S. 9 u. 15.
Sigwart: Programm d. Univers. Tübingen 1880, S. 4, 5, 8, 9.
vgl. auch Lg. 709[11].

anerkennen muss: erstens die Form und zweitens die Materie[1]). Nach dieser Äusserung sollte man erwarten, dass auf die Zeit seiner rein materialistischen Ansichten ein Werk gefolgt wäre, in dem, wie etwa im ersten Teil von de la causa, Form und Materie zwei gleichberechtigte Faktoren wären.

Statt dessen ist uns als sein erstes Werk überliefert: de umbris idearum 1582, von dem Brunnhofer sagt (S. 22), es sei „das klarstgeschriebene seiner sämtlichen Lateinwerke, die auf Raimundus Lullus zurückführen."

Im nächsten Jahre folgte Sigillus Sigillorum. In beiden Werken schlägt er in das entgegengesetzte Extrem um. War ihm vorher die Materie alles, die Formen nur „gewisse zufällige Beschaffenheiten derselben", so lehrt er jetzt in platonischem Sinne, dass die Formen das Wirkliche, die Materie „fast ein Nichts" sei. „Unde ab eo, quod est per se maxime ens, ad id quod minimum habet entitatitis et prope nihil haud temere nuncupatur, fiat accessus[2]).

Hier bezeichnet er also die Materie ausdrücklich als ein „prope nihil", trotzdem er in späteren Schriften gerade diesen Ausdruck aufs heftigste bekämpft. „Ihr wollt also nicht nur aus euren eigenen Prinzipien, sondern auch aus denen der anderen philosophischen Schulen erweisen, dass die Materie nicht jenes prope nihil ist? So ist es[3]). Seine Spottfigur Polihimnio muss die Materie ein prope nihil nennen[4]).

Das einzig Wirkliche ist die Gottheit, die als prima forma vel hyperusia vel superessentia bezeichnet wird, die sich in einer Stufenleiter hinablässt bis zur Tiefe der Materie „profundum materiae" „prima forma, quam vel hyperusiam vel nostro idiomate superessentiam dicimus a summitate scalae naturae entium ad imum profundumque materiae sese

[1]) Lg. 247[5-8].

[2]) II, 1. S. 41—42.

[3]) Lg. 271 [26-30]. Tanto che non solamente secondo gli uostri. principii: ma oltre secondo gli principii de l' altrui modi di philosophare, uolete inferire che la materia non é quel propé nihil, quella potenza pura, nuda, senza atto, senza uirtu et perfettione. Cossi é . .

[4]) Lg. 262 [11], hor prope nihil.

protendens[1]). Diese prima forma aber, diese Gottheit, die über allem ist, von der alles nur ausströmt, wird ihm unmerklich zur Weltseele, die einfach und unteilbar sich allem mitteilt; in der jede Form enthalten ist: est una prima forma per se et a se subsistens, simplex, impartibilis, essentiae, formationis et subsistentiae omnis principium, indiminuibiliter omnibus se communicans in qua omnis forma, quae communicatur, est aeterna et una[2]).“

Diese Weltseele tritt im Sigillus Sigillorum immer mehr in den Vordergrund:

Mens enim, quae universi molem exagitat, est quae a centro semen figurat, tam mirabilibus ordinibus in suam hypostasim educit, adeo egregiis technis intexit, exquisitissime plantas lapidumque adhuc spiritu vitae non carentium venas characterizat et impingit[3]).

Hier wird diese mens beinahe wörtlich so bestimmt, wie später in de la causa die allgemeine Vernunft.

Eine andere Stelle entspricht noch deutlicher einem Satze in de la causa, sodass sie Tocco vergleichend zusammenstellt: Le opere latine, S. 81 . .

II, 2. S. 196 [13]. Quae quidem rationes (ut et sentit Plotinus) in seminibus fingunt formantque universa, quasi exiguos quosdam mundos. Unde cum anima ubique praesens existat, illaque tota et in toto et in quacumque parte tota, ideo pro conditione materiae in quacumque re etiam exigua et abscissa mundum, nedum mundi simulachrum, valeas intueri, ut non temere omnia in omnibus dicere cum Anaxagora possimus.

cfr. Lg, 237 [8]. Voi mi scoprite qualche modo verosimile, con il quale si potrebbe mantener l'opinione d'Anassagora che voleva ogni cosa essere in ogni cosa, per che essendo il spirito o anima o forma universale in tutte le cose, da tutto si può produr tutto.

[1]) II, 2. S. 203 [16-19].
[2]) II, 2. S. 202 [20-24].
[3]) II, 2. S. 174 [12-17].

Allmählich beginnt auch die Materie wieder zur Geltung zu kommen. Er spricht hier schon von einer conditio materiae; II 2, 164 [16] nennt er die Materie fluctuans. II 2, 203 [1-5] stellt er sie bereits der Form gegenüber: estque forma infinita, quia est ita omne esse, ut non ad hoc et ad illud esse finiatur, ad hanc vel ad illam materiam vel subjectum contrahatur, sicut ex opposito infinita dicitur materia, quae non hoc vel illo esse per formam terminetur.

Ja II 2, 214 [15-20] stehen Form und Materie schon im wechselseitigen Verhältnis: Prima contractio est, qua per essentiam infinita et absoluta forma finitur ad hanc et ad illam materiam; secunda est, qua per numerum infinita et indeterminata materia ad hanc illamque formam terminatur.

Die Selbständigkeit der menschlichen Seele wird aber noch streng festgehalten: II 1, S. 42, intellectualem animam non vere ins itam atque infixam, inexistentemque corpori licet apprehendere: sed vere ut adsistentem et gubernantem; ita ut perfectam à corpore scorsum pre se ferre possit speciem u. s. w.

Drei Ansichten über Materie und Form treten ausserdem schon in diesen Erstlingswerken hervor, die sich dann durch alle seine Werke hindurchziehen.

1. Die Beseeltheit aller Dinge.

II 2, S. 174 [4-5], primus (sensus) stupidus est et veluti dormiens, plantis quoque conveniens.

Die Welt wird schon ein magnum animal genannt. II 1, 27. Int. XII . . in pulcherrimam unius magni animalis (quale est mundus) faciem . .

2. Der Zusammenhang zwischen allen Dingen.

II 1, S. 23—24, Intent. VII. Cum vero in rebus omnibus ordo sit atque connexio, ut unum sit universi entis corpus, unus ordo, una gubernatio, unum principium unus finis . . . nur die Gottheit steht noch über aller Ordnung: II 1, 27 Int. XII, Unde primum principium nec ordinatum, nec in ordine licet intelligere.

Wir werden später sehen, wie er ständig schwankt, ob er Gott als erstes Glied in der Kette, als Summe

aller Glieder oder als über jeder Ordnung stehend, betrachten soll.

3. Das schliessliche Zusammenfallen aller Dinge in dem Einen.

II 2, S. 179[17]—180[3] . . . ita ut omnia sint unum, ut bene novit Parmenides unum omne et ens: . .

Die Erkenntnis dieses Einen ist ihm bereits am Schlusse von Sigillus Sigillorum die einzige, wahre Erkenntnis.

II 2, S. 216[22]—[23] unde optimum illud: qui intelligit, aut unum aut nihil intelligit.

Ein Gedanke, der sich später ständig wiederholt.

Dieser Monismus erhält seine schärfste Ausprägung in dem folgenden Werke aus dem Jahre 1584, in de la causa, principio et uno. Dieses Werk ist, soviel Schwächen es auch im Einzelnen zeigt, als Ganzes genommen am vollendetsten geschrieben, weil es in geradezu dramatischer Entwicklung sich auf das eine Ziel, auf das „Eine" losbewegt.

„Die Dialoge de la causa, principio et uno, von Lasson vortrefflich ins Deutsche übersetzt, tragen die dramatische Form nicht nur äusserlich an sich; die Gedanken selbst sind in gleichsam dramatischer Fortbewegung begriffen[1]).

Wenn man diesen Satz Riehl's ausführen will, so kann man den Inhalt dieser Dialoge, soweit sie unser Thema betreffen, so skizzieren.

Im ersten Akt treten 3 Personen auf: Gott, Form, Materie.

Es zeigt sich aber bald, dass die Ansprüche Gottes so hoch, die Erkenntnis seiner Person für den Zuschauer so unmöglich ist, dass er zurücktritt und das Feld (der Natur) den beiden anderen überlässt.

In einem zweiten Akt zeigt uns die Form ihre Bedeutung als Weltseele.

Im dritten beweist die Materie ihre Notwendigkeit für die Form, die Gleichberechtigung ihr gegenüber.

---

[1]) A. Riehl: Giordano Bruno, ein populär-wissenschaftlicher Vortrag. Leipzig 89, S. 21—22.

Im vierten zeigt es sich sogar, dass sie, indem sie mystische Züge anzunehmen beginnt, als übersinnliche Materie das Höhere sei; und während das Ganze für den Zuschauer in Halbdunkel verhüllt wird, versinken Materie und Form in ein Drittes, Unbestimmtes, Allumfassendes, das allmählich die Züge Gottes annimmt, der im ersten Akt zurückgetreten war.

Betrachten wir Bruno's Lehre von Materie und Form, wie sie sich in diesem Werke entwickelt.

Die Natur will er uns begreifen lehren: in ihr unterscheiden wir zwei Substanzen, Form und Materie: Denn es muss ein Höchstes durchaus substantielles Wirkendes geben, in welchem aller Dinge wirkendes Vermögen und ein höchstes Vermögen, ein Substrat, in welchem gerade ebenso aller Dinge leidendes Vermögen enthalten ist, in jenem die Anlage zu wirken, in diesem die Anlage gewirkt zu werden[1]).

Gott, den er vorher noch als prima forma bezeichnet hat, scheidet er als übernatürlich aus; die Ideen, die ihm als Formen galten, nennt er jetzt phantastisch[2]).

Er gebraucht für die Weltseele nicht mehr das Bild der (von aussen leuchtenden) Sonne[3]), deren Strahlen sich nicht erschöpfen, sondern das Bild der im Raume befindlichen, überall hörbaren Stimme[4]).

Die allgemeine Form des Weltalls ist die Weltseele; ihr oberstes und hauptsächlichstes Vermögen ist die physisch allgemein bewirkende Ursache: die allgemeine Vernunft[5]).

Sie bringt in der Natur die Dinge hervor, wie unsere Vernunft die Gattungsbegriffe[6]).

Wir nennen sie den inneren Künstler[7]).

---

[1]) Lasson 247[8-12].

[2]) Lg. 274[24].

[3]) II 2, 203, Haec forma universalis essendi est lux infinita.

[4]) Lag. 242:, come per essempio (ancho rozzo) potreste imaginarui una voce, la quale é tutta in tutta una stanza, et in ogni parte di quella: (Plotin VI 4, 12. Ἦν δὲ ἡ φωνὴ πανταχοῦ τοῦ ἀέρος οὐ μία μεμερισμένη, ἀλλὰ μία πανταχοῦ ὅλη . . .

[5]) Lag. 231[3].

[6]) Lag. 231[15-17].

[7]) „ 231[38-39]

Mit dieser bewirkenden Ursache sind die formale und die Endursache verbunden. Nichts kann ohne Absicht wirken; keine Absicht ohne Vorstellung des Dinges, welches eben die Form des hervorzubringenden Dinges ist[1]).

Die Endursache, welche sich die bewirkende vorsetzt, ist die Vollkommenheit des Universums[2]).

Wie Aristoteles lässt er also die 4 Ursachen in 2 zusammenfallen[3]). So bleiben nur Weltseele und Materie übrig.

Das Wesen des Dinges ist die Form.

Die Form gleich der Vorstellung des Dinges.

Alle Vorstellungen der Dinge sind im intelletto.

Der intelletto das eigentliche Wesen der Weltseele.

Die Weltseele also gleich der Summe aller Wesenheiten. Aber ausser der Wesenheit des Dinges, welche die Form ist, will er die Materie gelten lassen.

Erst später (Lag. 271[1-5]), wo er auch die Weltseele gleich dem Eins setzt, fallen in ihr Form und Materie in ununterschiedenem Zustande zusammen. —

Da der Zweck der allgemeinen Vernunft Vollkommenheit ist, so haben in den verschiedenen Teilen der Materie alle Formen aktuelle Existenz[4]).

Die Beseeltheit aller Materie ist ihm unerschütterlicher Glaubenssatz.

Keinen Philosophen giebt es, der nicht glaubt, dass die Welt belebt ist[5]).

Denn Geist findet sich in allen Dingen, auch in den kleinsten[6]).

Er versichert zwar die Unsterblichkeit der Seele[7]), aber im stäten Hinarbeiten auf das Eine lässt er der Seele in Wirklichkeit kein selbständiges Dasein, macht er die Unsterblichkeit wertlos, da die Einzelseele nur eine Erscheinungsform der Weltseele und nur als solche, nicht aber individuell, unsterblich ist.

1) Lag. 232[33]—233[4].
2) „ 233[9-10].
3) Zeller, 3. Aufl. 1879, S. 327.
4) Lag. 233[10-14].
5) „ 235[3-5].
6) „ 236[35].
7) „ 238[39]—239[2].

Wie seine Ansichten über die Form als menschliche Seele schwanken, werden uns spätere Werke zeigen.

Bis jetzt ist ihm die geistige Substanz noch das höher stehende:

„Kann doch die geistige Substanz nimmer von der materiellen überwunden werden, sondern hält vielmehr diese in Schranken[1])."

„Sie ist überall die ordnende Macht für die Materie und herrscht in dem Zusammengesetzten; sie bewirkt die Zusammensetzung und den Zusammenhalt der Teile[2])."

„Nie ist die Materie ohne Form; ob aber auch alle Form von Materie begleitet sein muss, will er nicht entscheiden[3]). In späteren Schriften behauptet er dies bestimmt.

Bald beginnen aber Materie und Form sich gleichberechtigt gegenüberzustehen: „Ferner wird diese Form durch die Materie begrenzt und bestimmt. Denn während sie an sich die Fähigkeit hat, der Art nach unzählbare, einzelne Wesen zu bilden, verengt sie sich dazu, ein Individuum zu bilden. Und von der andern Seite bestimmt sich das Vermögen der unbestimmten Materie, welche jede beliebige Form annehmen kann, auf eine Art, sodass jedes von beiden die Ursache der Bestimmung und Begrenzung des andern ist[4])."

„Denn es muss die beiden Substanzen Form und Materie geben, weil es ein wirkendes und leidendes Vermögen geben muss[5])."

Die Materie ist ihm hier also bloss leidendes Vermögen, das Substrat aller Dinge. Sie selbst ist ohne Form[6]) und,

1) Lag. 237[31-32].
2) „ 238[9-10].
3) „ 239[16-21].
4) „ 241[4-10].
5) „ 247[8].
6) „ 249[6-8].

weil sie das Dauernde in allem Wechsel ist, nicht wahrnehmbar[1]). Dieses Substrat der Natur hat keinen Körper, keine Eigenschaft[2]).

Dieses Etwas aber, was dasselbe bleibt, „wenn die Erde sich zu Wasser, das Wasser zu Luft verdünnt, was dasselbe bleibt, wenn aus Kraut Aehre, Brot, Blut, Samen, Embryo, Mensch, Erde und Gestein[3]) wird, dieses Etwas ist in Wirklichkeit ein Nichts, ein blosser Begriff, nicht viel mehr als die Materie des Aristoteles, die Bruno doch gerade bekämpft.

Denn dieses sich in allem Gleichbleibende ist nicht viel anderes, als die Möglichkeit in dem vorangehenden für das folgende. Wir werden später im Einzelnen dieses Verhältnis betrachten.

Wir kehren jetzt zur Weiterentwicklung der Materie zurück.

Immer mehr tritt die Form ihr gegenüber zurück.

Er lehnt es zwar noch ab, wenn auch in sehr milder Form, dass die Thätigkeit nicht von dem Wesen der Materie zu trennen sei[4]). Aber sie ist ihm bald darauf schon zu dem höchsten und bestimmtesten Princip geworden[5]).

War in den vorangegangenen Schriften stets nur ein Hinabsteigen von der Gottheit zu dem Niedrigsten der Materie, so steigt man jetzt hinab von der Materie allein, dem höchsten und bestimmtesten Princip[6]).

War die Materie bis jetzt bloss Substrat, so wird sie nun auch als aktives und passives Vermögen betrachtet.

„Wenn daher das Vermögen zu machen, hervorzubringen, zu schaffen, immer gewesen ist, so ist auch das Vermögen gemacht, hervorgebracht und geschaffen zu werden, immer vorhanden gewesen . . .[7])

[1]) Lag. 249[16].
[2]) „ 250[4].
[3]) „ 249[30-40].
[4]) Lag. 254[5-14].
[5]) 256[33] la materia di tutti piu alto et piu distinto principio.
[6]) 256[32] che descende . . . da la materia una di tutti piu alto et pin distinto principio.
[7]) Lag. 257[23-24].

„Kein Philosoph noch Theolog trägt Bedenken, es dem höchsten, übernatürlichen Princip beizulegen[1]).“

So zieht er plötzlich wieder die Gottheit in die Betrachtung und die Definition, die er gleich darauf von der Gottheit giebt: „in ihm (dem obersten und vollkommensten Princip) sind also Wirklichkeit und Vermögen ein und dasselbe[2])“ legt den Keim zu den Unklarheiten, unter denen die ganze zweite Hälfte von de la causa leidet und die Hartmann so scharft charakterisiert hat.

So folgen jetzt auf dem Wege der Negation Bestimmungen von Gott, die er nachher am Anfang des 5. Dialogs zum Teil wörtlich von dem „Einen“ giebt.

Ich stelle folgende Aussprüche einander gegenüber:

Gott		Eins
„er ist alles das, was er sein kann[3]);“	=	„es ist alles das, was es sein kann[1]),“
er ist die Güte, welche alle Güte ist, die da sein kann, er ist die Schönheit, welche alle Schönheit ist, die da sein kann[4])	=	und weil es alle Grösse und Vollkommenheit hat, die es überhaupt haben kann, so ist es ein Grösstes und Bestes, Unermessliches[2]),
er ist zugleich überall und in allem[5])	=	Es ist überall, in allem[3]),
er ist dermassen der beweglichste und schnellste, dass er auch das stätigste und unbeweglichste ist[6])	=	weil es alles ist, was es sein kann, so ist es unbeweglich[4]).

[1]) 259[5]: perche é tutto quel che ella possa essere
[2]) 259[6] perche é similmente bontá che é ogni bontá che possa essere, é bellezza ché é tutto il bello, che puó essere
[3]) 259[24] sara insieme per tutto et in tutto
[4]) 259[25] é si fattamente molissimo et uelocissimo che è ancho stabilissimo et immobilissimo.

[1]) 278[2] é tutto quello che puòessere.
[2]) 279[1] e perche há tutta la grandezza, et perfettione che si possa oltre et oltre hauere; é massimo et ottimo immenso.
[3]) 279[10] é per tutto, é in tutto
[4]) 278[39] perche dunque l'infinito é tutto quello che puó essere, e immobile.

er ist ganz und immer in es ist in jedem Teile ganz
dem ganzen Umkreis und in = und mithin das ubique, die
jeglichem Teile desselben[1]) Allgegenwart selber.[1])

Dieses absolute Vermögen der Gottheit hat Br. aber nur deshalb hier auseinandergesetzt, um es auch der Materie zuzuschreiben: „Ihr seht also, wie gross die Herrlichkeit des Vermögens ist. Wenn es Euch nun gefällt, dies Vermögen das Wesen der Materie zu nennen, so könnt ihr der Materie, ohne der Gottheit etwas zu vergeben, eine höhere Redeutung anweisen, als Plato in seiner Republik und als Timaeus[2]).

Da ja diese Einschränkung „ohne der Gottheit etwas zu vergeben“ in Wirklichkeit wertlos ist[3]). so würde sich also jetzt nicht bloss Gott und das Eine, sondern Gott, das Eine und die Materie gleich stehen. Gott wäre also hier schon gleich Materie.

Die Materie nimmt aber jetzt immer höhere Bedeutung an: „Die Materie ist nicht bloss Substrat der Naturerscheinungen, sondern etwas der intelligiblen und sinnlichen Welt gemeinsames[4]).“

Er selbst nennt zwar diese übersinnliche Materie noch nicht Gott, bezeichnet sie aber schon als Ebenbild der Urwirklichkeit und des Urvermögens[5]).

[1]) 259[24] onde uerrà esser tutto et sempre in tutto il circolo et in quasiuogla parte di quello.

[1]) 280[27] in ogni sua parte é tutto. Tanto che lui é lo istesso ubique.

[2]) Lag. 260[22-27]

[3]) Bruno hat sicherlich in dem Augenblick, wo er das schreibt, den Glauben an einen übernatürlichen Gott, aber er ist weder konsequent, noch bleibt in seinem System Platz für einen überweltlichen Gott. Denn jeder Stelle, wo er Gott überweltlich nennt, kann man sicherlich zwei entgegensetzen, wo er ausdrücklich das Gegenteil sagt. Es gilt auch von ihm das, was Munk in Mélanges de Philosophie juive et arabe von Avicebron sagt (S. 225), dem ja Bruno vielfach folgt: l'auteur cherche par toute sorte d'hypothéses et de distinctions subtiles à echapper au panthéisme, vers lequel il est constamment entrainé. Nur dass Bruno nicht durch scharfe Unterscheidungen, sondern durch den unbewiesenen Glauben dem Pantheismus zu entrinnen sucht.

[4]) Lag. 260[29-35]

[5]) 261[5] (nach der von Lasson vorgeschlagenen Lesart) questo simulacro di quell atto e di quella potenza . .

Diese Materie braucht er als Bindemittel zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt:

Ferner, alles was ist, vom höchsten und obersten Wesen an, hält eine bestimmte Ordnung inne und bildet eine Reihenfolge, eine Stufenleiter, auf der man von dem Zusammengesetzten zum Einfachen, von diesem zum Einfachsten und Absolutesten durch Mittelglieder aufsteigt. Nun ist aber keine Ordnung denkbar, wo nicht ein Gemeinsames wäre . . . Es muss also notwendigerweise für alle subsistierenden Dinge ein Prinzip der Subsistenz geben[1])[2]).

Was ist also Bruno's Materie?

Alle Materie soll zusammenhängen als ein gemeinsames Substrat.

Dass die der geistigen Welt zugrunde liegende, selbst unsichtbar ist, ist selbstverständlich. Aber auch die Materie für die Körperwelt soll eine ewig gleichbleibende, in allem Wechsel verharrende, unsichtbare sein. Sie würde also erst überhaupt durch die hinzutretende Form in die Erscheinung treten, so dass das Sichtbare in Wirklichkeit die Form sein müsste. Die Materie ist also entweder das gemeinsame neutrale Substrat für alles Körperliche und Unkörperliche, das heisst ein Nichts, oder sie ist die Möglichkeit für Alles, das heisst ein „fast Nichts“; so sagt er auch selbst in einer bald folgenden Stelle:

„denn eben diese Materie — ich will mich klarer ausdrücken, eben das, was gewirkt werden oder sein kann . .[3])

Also hier die Materie in rein aristotelischem Sinne als blosse Potenz betrachtet.

Trotzdem sucht er aber wieder diese Materie als lebenbergenden Schoss zu fassen und sagt gleich darauf im schärfsten Widerspruch zu der vorangegangenen Stelle:

Ihr wollt also nicht nur aus euren eigenen Prinzipien, sondern auch aus denen der andern philosophischen Schulen

[1]) Lag. 266[4-13]

[2]) Hier ist also Gott nicht extra ordinem, sondern das höchste Glied der Kette, im Widerspruch mit den erwähnten Stellen aus vorangegangenen Schriften, im Widerspruch auch mit noch folgenden.

[3]) 268[26-27].

erweisen, dass die Materie nicht jenes prope nihil, jenes reine, nackte Vermögen ohne Wirklichkeit, ohne Kraft und Energie sei? So ist es. Sie ist nach mir der Formen beraubt und ohne dieselben nicht wie das Eis ohne Wärme, der Abgrund des Lichtes beraubt ist, sondern wie eine Schwangere mit ihrer Leibesfrucht ist, die sie erst aus sich entlassen und freigeben soll . .[1])

So giebt er hier eine Definition der übersinnlichen Materie, die höchstens bei seiner sichtbaren Materie denkbar wäre. Den Unterschied zwischen beiden sucht er zwar zu erklären:

So ist denn jene (übersinnliche) Materie niemals formlos, so wenig wie diese (die sinnliche) es ist; doch beide in verschiedenem Sinne: jene im Momente der Ewigkeit, diese in zeitlichen Momenten; jene auf einmal, diese successiv, jene in aufgeschlossener, diese in entfalteter Weise . . .[2])

In Wirklichkeit passt das aber weder auf seine sinnliche noch auf seine übersinnliche Materie.

So bemerkt auch Lasson in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung, S. 172, sehr treffend:

Dieses blosse Ansich, die formlose Materie, die reine Möglichkeit, die noch nichts wirklich ist, existiert eben nicht und unterscheidet sich durch nichts von dem reinen Nichts; die Materie kann also weder selber sein, noch irgend welche Keime enthalten."

Trotzdem sucht er aber diese übersinnliche Materie zu dem „einen Wesen" und der „einen Wurzel" zu machen, auf welche geistige und körperliche Substanz zurückgehen.

So bestimmt er diese Materie wie die Gottheit und wie das „Eins".

„Diese Materie, um in Wirklichkeit alles zu sein, was sie sein kann, hat alle Masse, alle Arten von Gestalten und räumliche Ausdehnungen, und weil sie alle hat, so hat sie keine von allen[3])."

---

[1]) 271^{26-30}.
[2]) 271^{20-25}
[3]) Lag. 269^{24-30}

Sie unterscheidet sich auch nicht mehr von der Form.

„Sie unterscheidet sich also nicht von der Form? In dem absoluten Vermögen und der absoluten Wirklichkeit durchaus nicht, . . . weil sie auf absolute Weise alles ist, hätte sie bestimmte räumliche Richtungen, . . . so würde sie eben nicht absolut, nicht alles sein[1])."

Plötzlich zieht er wieder die Weltseele herein, die er zuletzt ganz ausser Spiel gelassen hatte:

„Ihr könnt von hier zu der Vorstellung aufsteigen, ich meine nicht des allerhöchsten und besten Prinzips, welches von unserer Betrachtung ausgeschlossen bleibt, sondern der Weltseele, wie sie die Wirklichkeit von allem und das Vermögen von allem und alles in allem ist[2])."

Jetzt ist also auch die Weltseele Wirklichkeit und Vermögen von allem und alles in allem.

Wirklichkeit und Vermögen von allem und alles in allem sind also:

1) Gott,
2) Materie (übersinnliche),
3) Weltseele,
4) das Eine.

Im folgenden greift er dann wieder auf die Materie der Natur zurück — wie er selbst sagt: . . selbst dann, wenn wir die Materie immer nur auf die Naturerscheinungen beschränken . .[3]) — sagt aber dann von ihr:

„Deshalb müsste man vielmehr sagen, dass sie die Formen enthält und einschliesst, als sich vorstellen, sie sei derselben bar und schliesse sie aus. Jene also, welche entfaltet, was sie unentfaltet enthält, muss man ein Göttliches, die gütigste Ahnfrau, die Gebärerin und Mutter der natürlichen Dinge, ja der Substanz nach die ganze Natur selber nennen[4]).

---

[1]) Lag. 269^{33-39}.
[2]) „ 271^{40}-272^{3}
[3]) „ 272^{19-20}
[4]) „ 273^{40}-274^{4}

Während er also bis jetzt wenigstens festgehalten hat, dass wir in der Natur zwei Substanzen unterscheiden müssen, Materie und Form und dass diese sich erst in einer höheren Einheit zusammenfinden, ist ihm hier die Materie allein die ganze Natur der Substanz nach.

Alles aber versinkt schliesslich in dem einen, unendlichen, unbeweglichen Universum. Er überlässt es uns, ob wir dieses Universum als „Eins", Weltseele, Materie oder Gott bezeichnen wollen.

Alle nur denkbaren Eigenschaften giebt er diesem Universum. Dass er es zum Teil ebenso wie die Gottheit bestimmt, hatten wir schon vorher gesehen. Er nennt es noch Zeus [1]), ein göttliches, unsterbliches Wesen [2]), ein höchstes Wesen [3]).

Ja, es steht ihm sogar anscheinend noch höher wie die Gottheit; denn zu Gott liess er doch in de umbris einen Aufstieg gelten; von diesem „Einen" aber sagt er: „denn jenem Sein rückst du nicht näher, wenn du Sonne oder Mond, als wenn du Mensch oder Ameise bist [4])."

Es ist das starre, unbewegliche Eins des Parmenides.

Dies Resultat muss bei ihm, dem Verkünder des überall seienden Lebens, überraschen.

Deswegen behauptet auch Tocco, dass Bruno dieses Eins nicht im Sinne des Parmenides, sondern des Heraclit verstanden habe. „Es ist nicht möglich, dass er sich das wahre Eins als unbeweglich und thatenlos vorgestellt habe [5])."

„Es hat nur dann einen Sinn, wenn man sich das Ganze als ein lebendes Sein vorstellt [6])."

---

[1]) Lag. 277[12]: Giouve.
[2]) „ 280[7] uno ente diuino, immortale.
[3]) „ 282[26] l'uno ente summo,
[4]) „ 278[18] perche á quello essere non piu ti auicini con esser sole, luna che un huomo, ó una formica.
[5]) Tocco: le opere latine, S. 348:
Non é possibile che egli si rappresenti il vero Ente come immobile ed iuerte.
[6]) Tocco: le opere latine, S. 349.

Tocco führt zum Beweis die Stellen Lag. 282[34], 281[25] und 277[20] an.

Diese Stellen können aber nicht als stichhaltiger Beweis dienen, denn er hat sicherlich im 5. Dialog dieses „Eine" sich im Sinne des Parmenides gedacht, so wenig es auch bei seinen sonstigen Anschauungen verständlich wäre:

„Es giebt nur eine Substanz [1])."

„Jede Gestalt wie ein Nichts [2])."

„Die Körper sind nur Erscheinungen dieser einen unbeweglichen Substanz, dieses unbeweglich verharrenden und ewigen Wesens [3])."

„Alle Sachen sind nur Erscheinungen [4])."

„Deshalb habe es Parmenides nicht unpassend Eines, unendlich, unbeweglich genannt [5])."

Tocco beruft sich vor allem auf die eine Stelle, wo Bruno selbst den Heraclit anruft:

„Deshalb wird die Meinung des Heraklit eurem Ohr nicht übel klingen, welcher behauptete, alle Dinge seien ein Einiges, das vermöge der Veränderlichkeit alle Dinge in sich habe . . . das nun, was in den Dingen die Vielheit ausmacht, ist nicht das Wesen, nicht die Sache selber, sondern nur Erscheinung . . .[6])

Aber das ist weder die Meinung des Heraclit, noch führt Bruno es so durch. Bei Bruno ist das Eine unbeweglich, bei Heraclit beweglich.

Der Urstoff des Heraclit ist in beständigem Flusse:

ἐν κινήσει ὃ εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί[7]).

φασί τινε κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δέ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί[8]) bei Bruno sind die Dinge Schein, bei Heraclit aber etwas in Wirklichkeit werdendes:

---

[1]) Lag. 279[32]
[2]) „ 280[18]
[3]) „
[4]) „ 282[29]
[5]) „ 281[23]
[6]) „ 282[34]
[7]) Arist. de an. I 2,405 a 25.
[8]) Arist Phys. VIII, 3 253, b, 9 siehe Zeller S. 530.

οὐδεν εἶναι ἕν αὐτὶ καθαύτὸ, ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσ θαι[1])

Dagegen bestimmt Parmenides es genau so wie Bruno. παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι Παρμενίδης, ἐξ ἀνάγκης ἓν ὅιεται εἶναι καὶ ἀλλο οὐθέν[2]).

So bemerkt auch Lasson in einer Anmerkung zu dieser Stelle (S. 181): „Die Lehre des Her. ist doch von der hier vorgetragenen ziemlich abweichend; dass die Veränderung nur sinnliche Erscheinung ohne Wahrheit ist, diese Auffassung der Sachen haben erst die Eleaten aufgebracht."

Dass Bruno das Universum schliesslich im Sinne des unbewegten eleatischen Eins nimmt, müssen wir als eine der vielen Unklarheiten hinnehmen, an denen seine Philosophie so überreich ist.

So sehen wir, dass in de la causa kein einziger Begriff klar bestimmt ist. Weder von der Materie, sei sie als körperlich oder geistig, als Eins oder Gottheit gefasst, noch von der Form, sei sie Einzelform oder Weltseele, lässt sich eine ohne Einschränkung geltende Definition geben.

Dasselbe werden wir in den folgenden Werken beobachten.

In de la causa hat seine monistische Lehre ihre schärfste Ausprägung erhalten.

Alles Geistige und Körperliche war von dem Eins verschlungen zu einem wesenlosen Nichts geworden. Seine monistische Lehre hat hier ihren Höhepunkt erreicht.

Von allen Seiten wird jetzt zum Rückzug geblasen. Körperliches und Geistiges regen sich wieder, machen stürmisch ihre Daseinsberechtigung geltend. Die Seele, als Form des Körpers, will wieder ein individuelles Leben führen, will Herrscherin über den Körper, über die Materie, sein. Die Materie will sich nicht in jenes übersinnliche verflüchtigen, sondern als lebenbergendes Substrat der Dinge dienen. Die Sterne wollen wieder die Allmacht Gottes künden, die Steine von dem lebenhervorrufenden Dasein der Weltseele zeugen.

[1]) Plato Theàt. 156 E Zeller 535.

[2]) Arist. Meth. I 5 986 b 10 Zeller 474.

Aber Bruno giebt darum das „Eins" nicht preis; es bleibt ihm das Fundament seiner Lehre[1]), wie Ende und Zielpunkt jeder Philosophie. Er findet in seiner Betrachtung den Frieden und die Weihe des religiösen Gemütes.

Wie gestalten sich also Form und Materie in den folgenden Werken?

Dasselbe Jahr 1584 brachte uns noch die Werke: la cena de le ceneri, de l' infinito, universo et mondi, Spaccio de la bestia trionfante; das folgende Jahr: De gli eroici furori und Cabala del Cavella Pegaseo.

La cena und De l'infinito enthalten seine Kosmologie, Spaccio seine Moralphilosophie, De gli eroici seine Mystik und Cabala seine ebenso scharfen, wie geistreichen Angriffe gegen die bestehenden Religonen. Trotzdem finden wir in diesen Werken zahlreiche, wichtige Stellen über Materie und Form. An de la causa schliesst sich am besten de l' infinito an[2]).

Bruno sagt selbst: „so dass schliesslich das, was ich in den Dialogen „über die Ursache, das Prinzip und das Eine" gesät habe, in diesen „vom Unendlichen, dem All und den Welten" ans Licht hervorbricht[3])."

Den in De la cauca gewonnenen Unendlichkeits- und Einheitsbegriff benutzt er hier für seine Kosmologie; aber er vermeidet jetzt den Ausdruck „uno" und bezeichnet das „Eine" lieber als Gott. Er nennt es zwar noch wiederholt unbeweglich und sucht die Unbeweglichkeit auf gekünstelte Art zu beweisen; in Wirklichkeit aber ist jetzt sein Augen-

---

[1]) l' uno, uiene compito il fondamento de l' edificio di tutta la cognition naturale et diuina. . . wie er in der von Lasson leider nicht übersetzten Vorrede zu de l. causa sagt: S. 206[27]).

[2]) La cena de le ceneri ist zwar noch vor De la causa geschrieben; da es aber nur wenige Sätze für unsere Aufgabe bietet und inhaltlich auch am besten zu De l' infinito zu stellen ist, so habe ich im folgenden Bruno's Lehre über Materie und Form aus La cena, De l'infinito, Spaccio und Cabala zusammengezogen und behandele nur De gli eroici besonders.

[3]) Lag. 305[6-8].

merk darauf gerichtet, es als ein lebendiges Sein zu begreifen: „Und weiter behaupte ich noch, dass dieses Unendliche und Unermessliche einlebendiges Sein ist, das zwar keine bestimmte Gestalt und keine Empfindung hat, die sich auf Aussendinge bezöge, da es selber die ganze Seele in sich hat und alles Beseelte umfasst und eben das All ist. . . denn die Welt ist ein beseelter Körper, in diesem ist unendliche Bewegung und in ihm sind unendliche Gegenstände der Bewegung. . . das Ganze als Zusammenhängendes aber ist unbeweglich[1]). Noch klarer zeigt sich diese Anschauung in einer Stelle aus der Vorrede zum Spaccio: „denn er weiss, dass in dem Ganzen, dem einen unendlichen Wesen, der Substanz, die unzähligen Einzelwesen, befasst sind, und dass diese Einzelwesen wie sie einerseits in ihrer Substanz, ihrem Seinsgrunde und ihrer Natur nach Eins sind, so anderseits nach Massgabe der Zahl, die sie darstellen, unzählige Wechselfälle und Verschiedenheiten der Bewegung und Veränderung durchlaufen[2]).“ In La cena nennt Bruno die Welt: „uiuo uestigio de l'i nfinito uigore“ die lebendige Spur der unendlichen Lebenskraft[3]).“

Das ist es, was Bruno jetzt will: das eine, das Universum, Gott, als das Gemeinsame aller Dinge[4]) zwar selbst unbeweglich, aber alle Bewegung in sich habend. So haben wir nun alle Stellen zu verstehen, wo er eine Bewegung leugnet[5]). Deshalb ist es ebenso gekünstelt wie überflüssig, wenn er Gott, weil er alle Eigenschaften haben soll, auch schnellste Bewegung beilegt und dann sogar mathematisch zu beweisen sucht, dass schnellste Bewegung gleich Ruhe sei[6]). Seine Darstellung von dem „Einen gewinnt auch in diesen Werken an Klarheit, weil er es möglichst vermeidet, diese „Eine“ wie im 5. Dialog von De la causa Universum zu nennen,

[1]) Lag. 342 $^{30-37}$.
[2]) Lag. 408 $^{34-39}$.
[3]) Lag. 128 ^{5} Bruno bezeichnet also hier Gott, wie es später auch Herder gethan hat, als unendliche Lebenskraft.
[4]) Lag. 529 ^{23}.
[5]) Lag. 326 $^{39-40}$. 319 ^{38}.
[6]) Lag. 320 ^{16}-321 ^{12}.

sondern es Gott gleich und im Gegensatz zum Universum setzt: „Dio é tutto l' infinito complicamente et totalmente. l' universo é tutto in tutto explicamente[1])

l' universo tutto infinito non totalmente infinito
Dio tutto infinito et totalmente infinito[2]).

Im Uebrigen finden wir über Gott dieselben Bestimmnngen, die Bruno auch in De la causa von Gott oder dem Einen gegeben hatte.

„Die Thätigkeit der göttlichen Erkenntnis gleich der Substanz der Dinge[3]).“

„In Gott ist Möglichkeit, Thätigkeit, Wirklichkeit eins[4]).“

„Der aktiven entspricht eine passive unendliche Potenz[5]),“

„Er ist den Dingen innerlicher als sie sich selbst[6]).“

Zwei Gedanken über Gott treten aber hier schärfer hervor:

Der aus seinen kosmologischen Ansichten folgende, dass Gott nicht ausserhalb der Welt ist[7]), und der spinozistische, dass in Gott Freiheit und Notwendigkeit gleich sind[8]). Bruno's Ansichten über Gott in diesen italienischen Werken kann man wohl am besten als panentheistisch bezeichnen.

Es finden sich allerdings auch die alten Unklarheiten, dass Gott über der Natur stehen[9]) und doch gleich der Weltseele sein soll: „So hat also Gott als der absolute nichts mit uns zu schaffen, sondern nur, sofern er sich den Wirkungen der Natur mitteilt, und diesen innerlicher ist als die Natur selbst; dergestalt dass er, wenn er nicht die Natur selbst ist, doch gewiss die Natur der Natur und die Seele der Weltseele ist, wenn er nicht diese Weltseele ist[10]).“

[1]) Lag. 315 $^{19-37}$. 312 ^{17}.
[2]) Lag. 315 $^{30-40}$.
[3]) Lag. 456 $^{7-12}$ 322 $^{12-17}$. 534 ^{40}-535 ^{2}.
[4]) Lag. 315 $^{14-15}$. 316 $^{13-14}$. 294 ^{26}.
[5]) Lag. 316 $^{24-25}$.
[6]) Lag. 128 $^{5-6}$. 320 $^{10-11}$. An dieser Stelle setzt Bruno Gott gleich Weltseele.
[7]) Lag. 309 $^{5-7}$ 319 $^{27-29}$. 400 ^{1}
[8]) Lag. 316 $^{14-20}$. 316 $^{28-30}$.
[9]) Lag. 529 ^{34}. 531 $^{32-34}$. 532 $^{38-40}$.
[10]) Lag. 533 $^{16-20}$.

Viel klarer als in De la causa ist in diesen Werken sein Begriff von der Materie, weil er hier streng vermeidet, von einer übersinnlichen zu reden.

Wir haben zwei Substanzen in der Natur: eine körperliche und eine geistige. Aus der einen werden alle Körper, aus der andern alle Seelen[1]). Beide sind ewig, unentstanden und unvergänglich[2]). Die erste ist das geeinte, zusammengesetzte, die zweite, das einigende, zusammensetzende, belebende Element[3]). Deswegen ist alle Materie belebt[4]). Die Materie ist in ewigem Fluss[5]). Genau entsprechend dem πάνια ῥεῖ setzt Bruno sein „non stá“ nichts ist beständig[6]).

Er spricht bereits von Atomen, die sich unaufhörlich aber in bestimmter Ordnung bewegen[7]).

Während Bruno in De la cauca nur von der Form als Weltseele sprach und über die Einzelseele flüchtig hinweg ging, nimmt sie in den übrigen italienischen Werken einen breiten Raum ein. Mit scharfen Worten wendet er sich wiederholt und in allen Werken gegen die materialistische Anschauung von der Seele: „Nur Dummköpfe, Scheinphilosophen behaupten, dass die Seele nur eine Thätigkeit sei, die aus der Harmonie, dem Ebenmass und der Zusammensetzung resultiere und am Ende nur als eine zufällige Eigenschaft zu gelten habe, welche bei Auflösung des Zusammengesetzten mit der Zusammensetzung selber in nichts vergehe[8]).“ „Denn diese Sorte ist nicht soweit gekommen, einzusehen, dass das Lebensprinzip nicht aus blossen Accidenzen besteht, wie sie aus der Zusammensetzung resultieren, sondern vielmehr in einer unteilbaren und unauflöslichen Substanz[9]).“

[1]) Lag. 588[28] - 589[1].
[2]) Lag. 409[6]-410.
[3]) Lag. 371[16-18]. 375[22-24].
[4]) Lag. 529[17]. 164[10-15]. 184[8]. 585[36].
[5]) Lag. 411[24]. 332[16]. 333[5-8]. 189[21].
[6]) Lag. 344[14].
[7]) Lag. 333[8]. 455[40] - 456[2]. 188[3] 333[15].
[8]) Spaccio 416[15-18].
[9]) De l' infinito 371[16-18]. vgl. noch La cena de le ceneri 173[7-9]. De immenso IV. 15 S. 87. Lampas triginta statuarum S. 246[23].

Die Seele ist die innere Welt des Menschen. „Ein jedes Individuum stellt für sich eine Welt dar, ein inneres Universum; in diesem wunderbaren Staat herrscht und regiert die Seele[1]).

Die Seele ist also unsterblich[2]).

Bruno lässt sie jedoch nicht nach der Trennung vom Körper in demselben Sein beharren, sondern glaubt an die Seelenwanderung[3]). Da die seelische Substanz nur eine ist, so ist sie dieselbe der Art nach in der Muschel, wie in der Pflanze, im Tier wie im Menschen. Nur die Beschaffenheit der Glieder ruft die entsprechenden seelischen Thätigkeiten hervor, sodass bei Veränderung der Glieder aus einer Schlange ein Mensch, aus einem Menschen eine Schlange werden könnte[4]).

Dies sind die Gedanken über Materie und Form, die sich in jenen vier italienischen Werken finden. Will man sie aber zusammenfassen, so braucht man nur folgende Sätze aus dem 5. Dialog von De l' infinito zu nehmen:

Gott das Eine, giebt den Seelen die Bewegungskraft, den Körpern, der Materie die Beweglichkeit[5]). Die unzähligen Beweger (die Seelen) sind abhängig von einem aktiven Prinzip (der Weltseele), die unzähligen Körper von einem passiven (der allgemeinen Materie)[6]). In der Er-

[1]) Lag. 411[25-30]. Aus dieser Stelle, neben anderen, hat man eine Abhängigkeit Shakespeare's von Bruno beweisen wollen. Dieser Stelle entspricht: Julius Caesar II. 1.

„The Genius and the mortal instruments Are then in council, and the state of man Like to a little kingdom suffers then The nature of an insurrection.“

Siehe darüber: R. Beyersdorff: G. Bruno und Shakespeare im Prog. d. Gym. in Oldenburg 1889, der eine Abhängigkeit Shakesp. bestreitet. Bruno bezeichnet übrigens wiederholt den Menschen als einen Mikrokosmos: Lag. 664[33]. De minimo 137[12].

[2]) Lag. 173[7]. 423[18-26]. 371[8-10].
[3]) Lag. 406[20-22] 410[30]- 411[4]. 429[18-31].
[4]) Cabala 585[29] - 588[35]. Diese sehr interessante Stelle hat man besonders benutzt, um Bruno zu einem Vorgänger Darwin's und Haeckel's zu machen. vgl. Brunnhofer S. 193-195.
[5]) Lag. 390[1-2]
[6]) Lag. 390[4-5].

scheinung also sind unzählige Beweger, unzählige Bewegte. In der Einheit aber ein einziger unendlicher, unbewegter Beweger (Weltseele) und ein einziges, unendliches, unbewegtes Universum[2]). Beide fallen zusammen in dem einfachsten, wahren Wesen, in dem Einen, in Gott:

„coincideno in uno semplicissimo et indiuiduo principio, uero, ente[3]).

So kommt hier Bruno äusserlich zu demselben Resultat wie in De la causa.

In diesen Werken aber hat alles eine lebendigere Gestaltung. Wenn auch Seele und Körper in ihrem eigensten Wesenskern sich nicht von einander unterscheiden und nur Attribute der einen Substanz sind, so sind sie doch in der Welt der Dinge belebend und lebend, wie das eine nicht tot, sondern Summa alles Lebens ist.

Einen Rückfall in die Lehre Plotins bezeichnet das Werk Eroici furori 1485. Alles, was Bruno hier von Materie und Form sagt, hätte ebenso gut in De umbris idearum stehen können. Plotin, den er in den zuletzt behandelten vier italienischen Werken auch nicht einmal erwähnt, wird jetzt wiederholt angerufen[4]). Der Rückfall zu Plotin ist aus dem Inhalt dieses Werkes zu erklären, das man sein „Hohe Lied" der mystischen Liebe nennen kann[5]).

Gott ist über dem Universum, ist über allem Sein; von ihm geht das Universum erst aus[6]); er giebt ihm erst sein

[1]) Lag. 390 [9-11].
[2]) Lag. 390 [13].
[3]) Lag. 619 [13]. 647 [11]. 664 [39].
[4]) Bruno selbst hat es nicht so nennen wollen, wie er in der Einleitung sagt: „Aus Furcht vor dem gestrengen Eifer gewisser Pharisäer, die es für frivol erklären könnten, dass ich für eine natürliche und philosophische Schrift einen heiligen und übernatürlichen Titel annehme, obgleich sie selber als schurkische Heuchler und Diener aller möglichen Gaunereien für sich mit weit grösserer Anmassung, als sich's sagen lässt, die Titel von Heiligen, Auserwählten, Söhnen Gottes, Priestern, Königen beanspruchen." 610 [38]—611 [4],
[5]) Lag 724 [29]

Sein[1]) er ist das absolute Licht[2]), der universelle Appollo, die Sonne[3]). Gott ist die Idee der Ideen[4]), Urquell derselben[5]). Er ist die Seele der Seelen, Leben alles Lebens, Wesenheit aller Wesen[6])

Bruno gebraucht jetzt wieder den Ausdruck „uno". Aber Gott ist das Eine, auf das sein Sinn sich richtet[7]), der lebendige Gott, nach dem seine Seele dürstet[8]).

Gott ist auch in allen Dingen, wie die Wärme, die von den Strahlen der Sonne ausgeht[9]). Nichts ist gewisser, als dass Gott in allem ist[10]).

Ist es bei diesen Ansichten zu verwundern, dass die Materie wieder in die Tiefe sinkt, dass sie zum Kerker der Seele wird[11])? Einmal nennt er sie zwar die allgebärende Materie[12]); dann aber ist sie ihm „der gemeine Haufe[13])," die Finsternis; er bezeichnet sie sogar wieder als Möglichkeit:

„Alle abhängigen Wesen also, die nicht Urthätigkeit und Ursache sind, sind gewissermassen aus Licht und Finsternis, aus Materie und Form, aus Möglichkeit und Vermögen zusammengesetzt? So ist es[14])!"

Die Seele ist die Form des Körpers. Sie hat in ihrem Wesen nichts mit der Materie gemein. Geist und Körper können keine gemeinschaftliche Materie haben[15]). So bestreitet Bruno hier ausdrücklich die übersinnliche Materie,

[1]) Lag 707 [17]
[2]) „ 724 [27]
[3]) „ 723 [28-29]
[4]) „ 713 [8].
[5]) „ 655 [2-3].
[6]) „ 700 [40]-701 [1].
[7]) „ 650 [19].
[8]) „ 647 [26].
[9]) „ 695 [26].
[10]) „ 681 [26-27].
[11]) „ 724 [19].
[12]) „ 619 [35].
[13]) „ oltre per l'ignobil numero può intendere il corpo.
[14]) „ 678 [36-39]
[15]) „ 721 [16].

die auch dem Geistigen zu Grunde liegen soll, um als gemeinschaftliches Band für Geistiges und Körperliches zu dienen. Die Seele herrscht über die Materie[1]). Sie ist dem Körper übergeordnet, wie die Körperwelt und die Materie der Gottheit und der Natur untergeordnet ist[2]). Die Seele ist erst das Leben und die Vollkommenheit des Körpers, der ein totes und mangelhaftes Ding ist[3]). Sie sucht den Leib von sich abzustreifen, zur Gottheit sich zu erheben; denn die Menschenseele kann ihrem Wesen nach nicht zur Tierseele werden[4]).

---

[1]) 679 [2].

[2]) 702 [1-2].

[3]) 732 [26].

[4]) 664 [38-40]. Kuhlenbeck bemerkt in seiner Uebersetzung zu dieser Stelle: „die Wanderung der Menschenseele in Tierleiber, bezw. den wirklichen Fall eines Menschen zum Tier hält also Bruno für undenkbar, da zwischen Tier- und Menschenseelen nicht bloss graduelle, sondern wesentliche Unterschiede walten." Das ist nicht richtig. Denn Bruno sagt ausdrücklich in der schon erwähnten Stelle aus Cabala del cavallo Pegaseo 585 [36] 586 [1]

„Sebasto: Dumque constantemente vuoi che non sia altro in sustanza l'anima de l' huomo et quella de le bestie? et non differiscano se non in figuratione? Onorio: Quella de l' huomo é medesima in essenza specifica et generica con quella de le mosche, ostreche marine et piante et di qualsiuogla cosa che sì troue animata ó habbia anima." „Sebasto: Also willst du durchaus, dass die Seele des Menschen ihrem Wesen nach nichts anderes sei, als die des Tieres? Dass sie sich nur in der Gestaltung (also graduell) unterscheiden? Onorio: Die menschliche Seele ist in ihrem spezifischen und generellen Sein ganz dieselbe wie die der Muschel, Auster, Pflanze und jeder Sache, in der sich Leben findet, oder die eine Seele hat."

Wenn Bruno hier behauptet, dass die menschliche Seele ihrem Wesen nach sich von jeder anderen Seele unterscheidet, so widerspricht er sich selbst. Er betont sonst stets, dass die seelische Substanz überall gleich sei, dass ihr höherer oder geringerer Grad von der Beschaffenheit des Körpers abhängt, in dem sie wirkt. Nicht die eigenartige Beschaffenheit des Geistes hat den Menschen zum Menschen gemacht, sondern die Hand: „Tutto questo se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dittato de l' ingegno, quanto a quello della mano, organo degli organi." 580 [10-12].

Die Seele ist um soviel des höhere, dass wir nicht sagen müssen, die Seele ist im Körper, sondern der Körper ist in der Seele.

„Der Leib ist in der Seele, wie die Seele im Geist (Weltseele) und der Geist in Gott; der Geist aber ist entweder Gott oder in Gott[1])." So fällt alles wieder zusammen in eine letzte geistige Einheit.

Die Reihe seiner italienischen Schriften ist beendigt; Bruno hat sich seiner Muttersprache nicht mehr bedient.

Lebenslauf.

Georg Wilde, jüdischen Glaubens, Sohn des Kaufmanns Louis Wilde und seiner Ehefrau Therese geb. Bab, ist am 9. Mai 1877 zu Meseritz, Bez. Posen, geboren. Er besuchte zuerst die Simultan-Volksschule, dann das Kgl. Gymnasium seiner Geburtsstadt. Ostern 1897 erhielt er das Zeugnis der Reife und studierte in den folgenden 5 Semestern in Breslau an der Universität Philosophie, Geschichte, orientalische Philologie und gleichzeitig am jüdisch-theologischen Seminar Theologie. Im W.-S. 1899/1900 setzte er seine Universitätsstudien in Erlangen fort, wo er philosophische, pädagogische und orientalisch-philologische Vorlesungen hörte.

Während seiner Studienzeit hörte er die Vorlesungen der Herren Professoren und Docenten: DDr. Abel, Baeumker, Brockelmann, Caro, Delitsch, Ebbinghaus, Falckenberg, Freudenthal, Kaufmann, Römer, Stern, Brann, Horowitz, Lewy.

Allen seinen hochverehrten Lehrern, besonders Herrn Prof. Dr. Falkenberg, der ihm die Anregung zur vorliegenden Arbeit gegeben, stattet der Verfasser hierdurch seinen herzlichsten Dank ab.